A apoteose das formas: religião sem as fantasias da Ciência.

O que segue abaixo é um monstro de texto. Todo monstro tem, ao menos, uma deformidade; esse tem muitas. A primeira é de ordem "genética": é um texto híbrido, não situado. Não é filosófico, não é antropológico, não é historiográfico. É isso tudo, sem guardar as virtudes de nenhumas dessas abordagens. É defeituoso enquanto ensaio porque eu não sou um erudito capaz de discorrer com tanto conhecimento de causa que dispense citações e atestados de fontes. Por que estaria, então, elencado e publicado aqui?

Porque tem uma virtude. Nem chega a isso, exatamente. É fruto de um desejo, como todo mulato. A vontade de tratar do tema do fenômeno religioso, seu sentido e significado, não somente enquanto objeto de estudo, mas como elemento primal, transbordante, irredutível. Trata-se das reflexões que incluem censuras ao fazer, ao modo de proceder das Ciências Sociais; ao mesmo tempo que contém um esboço daquilo que cremos ser um modelo, uma pista de como proceder para que a religião se mostre, que em suas formas que a nós aparece seja compreendida.

Uma forma de escrever que deixe claro a posição do escritor, suas devoções teóricas, e o quadro geral, o horizonte mais global que o orienta – é isso que busco. Do plano geral contemporâneo às especificidades de uma disciplina e um de seus temas, num ponto de gravidade; de volta a numa retomada épica, numa sequência que faça retroceder a um princípio que nos lance de volta ao problema inicial. Meu problema? O caráter mitômano das ciências humanas, seus ritos tácitos e suas orações mudas. E, sendo todos escritores de mitos, tracei aqui uma genealogia fantástica de certas ideias; mas não pelo prazer maléfico da mentira. Antes, por confiar no poder que a escritura como algo fantástico, meio ficcional, pode ter: a mente que ri haverá de entender melhor. Não é que o texto seja engraçado como uma piada, um *causo*. É que quer provocar a insinuação do sorriso de canto de boca a quem houve a pergunta que certa vez fiz a Charles Taylor: qual o lugar do pensamento secular num mundo que *continua* religioso?

***

No século XX a cultura ocidental se deparou com um desafio inesperado levantado por um elemento que julgava vencido e em vias de desaparecer. Foi surpreendida pelo espantoso "acerto de contas com a religião", quando esta dimensão da experiência humana, ao invés de manter o curso do enfraquecimento e minoração de seu papel na sociedade moderna, retornou com renovada força, ainda que transformada pelo longo embate com as forças racionalistas, cientificistas e secularistas que se agigantaram desde a aurora das Luzes e da Modernidade.

Diante das promessas de progresso, do domínio da natureza e do conhecimento ilimitado da realidade pelas ciências (seja as da natureza, seja as do homem), e o explícito avanço da técnica que reduziu consideravelmente nossa percepção do sofrimento, da carestia, da falta, deixando a ilusão de que a finitude humana, mesmo a mortalidade, poderiam ser superados e derrotados, o braço da civilização ocidental moderna parecia igualmente ou muito mais poderoso que qualquer potência divina. Neste contexto, a modernidade foi investida de caráter libertador, emancipador do homem de suas crenças "infantis", não racionais, e também um sentido de "missão" insinuou-se: seria preciso levar o processo de desenvolvimento para os outros homens ainda sob o domínio de suas próprias crenças religiosas, fossem elas sofisticadas ou primitivas.

No século XIX, a emergência da necessidade das ciências do espírito e o desdobramento dessas nas ciências humanas (buscado, ironicamente, emular os parâmetros "positivos" das ciências da matéria), sobretudo a Antropologia Cultural, a Etnologia e a Sociologia da Cultura, estavam *pari passo*, na pesquisa dos povos "primitivos" e nos costumes dos "selvagens" de outras terras, com o processo neocolonial de conquista, ocupação e "desenvolvimento" do mundo não europeu. Na frase célebre de B. Malinowski, um dos pais da Antropologia, percebe-se a urgência da pesquisa etnográfica, "uma vez que seu objeto [os povos primitivos] estavam desaparecendo".

No estudo dos costumes e da cultura dessas populações, ficou bastante claro o caráter total do fenômeno religioso, que, mais que uma instituição, era um elemento integrador de toda a vivência dessas sociedades, caracterizando o que outro grande fundador da Antropologia (ou da Sociologia francesa), Marcel Mauss (sobrinho e discípulo do célebre pai da Sociologia, E. Durkheim), designou de "fato social total". Nas últimas páginas de seu celebrado *Ensaio*

sobre o Dom, Mauss, herdeiro da tradição moralista (ou da Teologia Social) francesa[1], sublinha a necessidade de um elemento integrador, que já não poderia ser a religião para uma civilização que "perdera a inocência", para promover e cimentar a solidariedade social – problema sério e fundamental, cerne das preocupações da disciplina em seu berço francês.

Max Weber, consagrado sociólogo alemão, dedicou parte considerável, se não a integridade, de sua obra ao estudo do papel de ideias religiosas na formação da civilização ocidental, munido de vastíssima erudição que lhe permitiu a comparação entre o papel da religião no desenvolvimento de outras grandes civilizações a fim de tentar compreender o que especifica a diferença (ou o "sucesso") do Ocidente. Para Weber, nos parece, é indubitável que, apesar de não atribuir uma causa única para a explicação de fenômenos complexos da cultura, as ideias religiosas ocidentais tiveram papel fundamental em seu desenvolvimento, como uma forma de "compreensão do mundo", como uma "cosmovisão" de características muito específicas, que não imobilizaram o homem diante do poder do sagrado, nem "mundanizaram" a realidade ao ponto de desinteressá-lo de uma ação salvífica, redentora do mundo.

Nesse sentido, a sociologia da religião parece ter contribuído bastante para a percepção de que a Modernidade era mais devedora da dimensão religiosa, ou dos conceitos que nela têm origem, do que queria reconhecer. No campo da Filosofia esta noção esteve, parece, sempre mais presente, na medida em que o fazer filosófico envolve a discussão e comparação entre textos e o rastreamento de ideias, o que não permite que o parentesco entre concepções passe completamente desapercebido. Contudo, o poder da ideia de "ciência" e de suas pretensões à objetividade e neutralidade sobretudo religiosa, formaram um quadro no imaginário ocidental que excluía ou diminuía consideravelmente o papel da religião.

Entretanto, o século XX destruiu essas pretensões. A esperança durkheimiana de que a internacionalização do trabalho pela disseminação da revolução industrial produziria uma nova solidariedade de tipo orgânica, inviabilizando os conflitos em larga escala (antes promovidos e realizados nas grandes gerras de religião do século XVII), se desmanchou diante do maior conflito visto até então, a Primeira Guerra Mundial, a primeira propriamente "industrial" (em que Durkheim perdeu não apenas grandes discípulos, mas

1 Sobre a relação entre a Escola Sociológica Francesa e a Teologia Moral e Social na França, ver J. Milbank, *Teoria Social e Teologia.* São Paulo: Edições Loyola, 1995

também o filho e esperado sucessor, André Durkheim). Max Weber, que participou ativamente dos esforços da Grande Guerra, não nutria esperanças quanto ao movimento de racionalização, mas uma tragédia ou desbotamento do mundo a partir do "desencantamento" promovido pela substituição da religião ou de seu papel por outras esferas da realidade, capazes ou pretensamente capazes de oferecer vias de "redenção"[2].

No campo filosófico propriamente dito, a "virada antropológica" realizada pela Modernidade atribuiu uma nova dignidade para a razão humana que, em Descartes, ainda que parte de uma realidade criatural, portanto finita, é poderosa o suficiente para afirmar a existência do homem com autonomia inédita, uma "existência instantânea do *cogito*", como diz Ricoeur, que deve reencontrar ou reconstruir o mundo numa situação "solitária": as certezas e a existência humana não são fruto de uma relação com o divino que mantém e sustenta o sujeito e o mundo. Por mais que Descartes mantenha a presença do mundo baseado na bondade própria da perfeição de um Deus necessariamente existente, por mais que o mundo seja mantido por um ato de criação contínuo, a existência do sujeito é produto, por assim dizer, do ato contínuo do pensamento; ela emerge a todo momento em que a pergunta por si mesmo é feita, como uma certeza primeira e inescapável. Há uma dissociação entre a *ordo cognoscendi* e a *ordo essendi*: ainda que para a fundamentação da existência das coisas, Deus seja convocado como origem, no conhecimento inaugura-se uma auto fundação do sujeito. O divino deixa de ser necessário para a compreensão, baseando uma postura deísta: há um Deus criador, mas este torna-se objeto da razão humana.

A concepção cartesiana é adequada, tem "afinidade eletiva", como diria Weber, com a visão de natureza ordenada matematicamente, ou seja, necessária, inaugurada pela ciência moderna, que tem suas raízes na ideia de beleza proporcional (matemática) renascentista, na proposta experimental galileana, e no uso desse novo saber como poder tecnológico de controle e produção defendido por Francis Bacon. O divino torna-se uma "super mente", um arquiteto do mundo, com os quais (Deus e o mundo) o homem não se relaciona como pessoa, mas como sujeito que conhece um objeto racionalmente reduzido a leis e padrões matematicamente previsíveis: é isto o que chamamos "desencantamento", o mundo não é palco mais de encontro e experiência com a transcendência. O desencantamento é, portanto, um resultado do imanentismo moderno.

2 Ver o ensaio de M. Weber, "As rejeições religiosas do mundo e suas direções". *In*: *Ensaios de Sociologia*. 4ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 1979; e o clássico *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Essa ideia, não obstante, não será aceita sem resistência ou sem que seus efeitos sejam antevistos. Pascal nos admoestará que a condição humana é como a de um "caniço pensante", ou seja, que ainda que a razão seja revestida de dignidade, a fragilidade do homem é algo patente e inescapável, que nos impele à busca pelo encontro com nossa origem, Deus. Spinoza, filósofo com delírios teológicos ímpares entre os modernos, e que nos arriscamos a invocar aqui, pretenderá reunir à imanência a transcendência, divinizando a natureza pela presença inteira nela de Deus. O panenteísmo evidente no pensamento spinoziano será escandaloso demais para ser aceito: cabalístico demais para os cristãos, e pouco respeitoso da diferença absoluta de Deus para os judeus.

Kant interporá uma interdição entre o conhecimento e as questões que se encontram além do sujeito, ou seja, o mundo e Deus, e este particularmente não pode ser abordado sequer pela razão, já que não constitui um objeto próprio para a inteligência. Deus não é mais uma exigência para o sujeito transcendental kantiano, para a *ordo cognoscendi*, nem para a recuperação do mundo, uma vez que se negou também a possibilidade de conhecê-lo *em si* – a *ordo essendi* não está mais nos interesses da modernidade amadurecida. Tudo o que há é o fenômeno tal como constituído pelo e para o sujeito. Deus somente reaparece no pensamento kantiano como ideia, como um pressuposto para a fundamentação de uma moral que *exige que haja um Deus*. Na paródia criada por C. S. Lewis em *O Retorno do Peregrino*, o Sr. Virtuoso (que não é outro senão Kant) adverte o protagonista de que "é preciso *agir como se* Ele existisse, embora sequer saibamos se podemos ter certezas quanto a isto". Diante disso, nada mais esperado que uma religião conformada "nos limites da razão". O passo seguinte da ética kantiana, porém, pode prescindir do Bom Criador: o princípio da ação deve tornar-se máxima universal; é um absoluto objetivo para além de qualquer poder ou potestade.

Em Hegel, a reação à "humildade" promovida por Kant é transgredida numa forma curiosa de "panteísmo": Deus, a Razão, o Fim, o Bem, a História e, portanto, a humanidade, se confundem num processo que conduz inexoravelmente a uma glorificação final da humanidade consciente e participante do Absoluto, livre das contradições e plenamente integrada numa síntese final. Tudo na história deve encaixar-se nesse movimento dialético de ascendência e superação, o que provoca gerações de teólogos alemães a aplicarem o método hegeliano visando compreender o desenvolvimento, ou melhor, o progresso das

ideias religiosas, num movimento que, necessariamente, atribui um status superior àquelas mais atuais, coisa que se verá claramente na defesa da teologia cristã da superação do judaísmo (ideia que será cara a Max Weber, inclusive), ou na desconsideração do pensamento mitológico e mágico-religioso.

A influência hegeliana será fortemente sentida em seus sucessores. De modo geral, um esforço de crítica à religião será um carro de batalha de intelectuais hegelianos no século XIX, de B. Bauer, a Schleiermacher e Marx; de "produto humano" a "ideologia" e "ópio do povo", nada freará a disposição dilapidadora que formará o ambiente dos "mestres da suspeita", Marx, Nietzsche e Freud; e a religião e Deus serão temas prediletos de seus ataques: ideias religiosas não são somente antagonistas políticos, não são resíduos ou fósseis de uma era anterior do desenvolvimento humano; mas são sombras que turvam, que adoecem o espírito humano, a razão, e perturbam a percepção daquilo que de fato é.

Entretanto, o século XX trouxe provas suficientes de que o homem, como *Homo religiosus*, iludiu-se ao pensar que manteria seus altares vazios e suas piras apagadas. Ídolos ainda mais sutis, demônios ainda mais perversos e exigentes requisitaram a parte que lhes cabia na forma de sacrifícios até então inimagináveis, como previra Weber. Bem alojados em nichos especiais, o panteão dos "ismos", rebentos do reducionismo cientificista, logo transformaram em imagens, em cópias suas seus ardorosos fiéis. E na redução do fundamento do mundo a um de seus aspectos componentes, a que damos o nome, seguindo H. Dooyeweerd[3], de idolatria, vem a Queda, a dolorosa constatação da finitude na forma do mal, em sua forma radical: a negação completa do homem pela tentativa de destituí-lo de sua abertura fundacional à transcendência.

O retorno da religião após a Segunda Grande Guerra deixa de ser, então, uma grande surpresa. Passada a possessão coletiva, qualquer fiel procurará templos e altares menos inconvenientes que Auschwitz – até o ateu. Com a soberba "hegeliana" arrefecida e os ânimos positivistas mais quietos, mentes atentas à importância da dimensão religiosa como

---

3 Sobre Herman Dooyeweerd, ver: *No Crepúsculo do Pensamento Ocidental*: estudos sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. São Paulo: Hagnos, 2010.
The New Critique of Thoretical Thought. Jordan Station, Ontario: Paideia Press, 1984. 2 volumes.
Roots of Western Culture: Pagan, Secular and Christian options. Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1979.
As obras completas de Dooyeweerd, e outros autores da tradição filosófica neocalvinista, em inglês, estão disponíveis na internet em: http://www.reformationalpublishingproject.com/rpp/paideia_books.asp (último acesso em 16 de novembro de 2011).

componente importante da existência humana, capaz de oferecer sentido, significado, e "acordes condutores" para esta sinfonia difícil de compor e executar, em meio aos ruídos desordenados que é a vida, relativizarão o conceito de razão da racionalidade logico-matemática moderna, e recuperarão a razoabilidade de outras racionalidades, redescobertas na filosofia, na religião, e mesmo nas "ciências humanas" hermenêuticas.

Um exemplo dessa "revisão" foram os estudos renovados sobre a antiga religião grega e o papel do mito na formação da racionalidade filosófica na Grécia arcaica e antiga. Positivistas como John Burnet, viam entre mito e *logos* uma distância intransponível imposta mesmo pela ruptura e descontinuidade na passagem entre um e outro, e exatamente isto compunha o "milagre grego". No século XX, entretanto, surge um enorme interesse não nos eventos de ruptura, de "curta duração", compreendidos como ficções, mas nas etapas de "longa duração", nos longos processos que permitem as transformações que por vezes se manifestam em eventos dramáticos, mas preparados pacientemente durante, quem sabe, séculos de mudanças e sutis influências. Esta perspectiva de história foi difundida no ambiente acadêmico pela chamada *École des Annales*, que evoca o nome de Braudel, P. Burke, M. Bloch e, no caso alemão, o de N. Elias.

Entretanto, no âmbito do debate sobre o papel do mito na formação da filosofia e sobre seu status de "fundação" de uma forma de racionalidade que confere unidade e significado ao mundo, encontramos nomes como Cornford e Vernant. Interessan-nos aqui as considerações de J.-P. Vernant sobre o mito e seu papel na religião e religiosidade, retomadas desde as raízes gregas, desde os primórdios da emergência da razão filosófica, como um elemento indissociável e necessário na estrutura do pensamento.

***

No movimento "pós-positivista" de reconsideração da religião, desvela-se diante de nós que, mesmo concordando que muitos males tenham nela sua origem (legitimação de injustiças, de opressão política, econômica, etc, fonte de doenças e distorções psíquicas, enfim), dela também originam-se importâncias para a humanidade. Primeiramente, a religião emerge como uma primeira forma de articulação da abertura humana, da percepção de uma realidade transcendente, da compreensão da existência de uma ordem subjacente e das possibilidades humanas de atribuir sentidos que colocam o ser humano para além da esfera

do natural, e dão esteio para o desenvolvimento da cultura, da sociedade, do *ethos*, da consciência moral.

Entretanto, o reconhecimento do papel e do valor da religião na constituição do mundo humano não são garantias de que as ciências que se ocupam o homem em alguma de suas dimensões não apelem a alguma redução que lance "capas interpretativas" sobre o fenômeno religioso, impedindo, outra vez, que se perceba no que se constitui, de fato. Mas isso não pode ser debitado como um crime ou má-fé científica: é próprio da ciência realizar uma redução a fim de recortar na realidade um objeto analítico (que passa, então, a ser "trans-real", uma abstração): toda abordagem científica da religião será, em maior ou menor grau, uma distorção. E maior será quanto mais nos apercebemos que a religião é expressão da "religiosidade", da consciência humana ou sua disposição e abertura para o transcendente, o divino, uma realidade absoluta da qual a sua própria existência depende.

Sendo assim, na religião convergem importantes componentes e expressões do espírito humano, que estão relacionados com temas "metafísicos", como a finalidade da existência e seu sentido, o Bem, a teodiceia (ou a questão da justificação de um Deus bom diante da presença do mal no mundo), a justiça, a felicidade e, sobretudo, o sofrimento e a morte. Todas as ações humanas, todo o mundo humano parece estar estruturado a partir da rede, do amparo produzido pelas respostas às questões levantadas nesse domínio. Ademais, mesmo nas expressões militantemente secularistas e ateias do século XX, a consciência do numinoso, do mistério que paira sobre o mundo não pôde ser erradicado, ao ponto de, contemporaneamente, vermos defendida, por ateus militantes como Luc Ferry, uma "espiritualidade ateística" capaz, inclusive, de uma "sensibilidade mística", ou de "sentimento de totalidade" (o que é, no mínimo, curioso).

Aceitamos, então, a posição de Eliade do homem como *Homo religiosus*, que explicita a religião e a experiência do transcendente como uma dimensão constitutiva da humanidade, presente não somente nos contextos pré-modernos ou nas sociedades tradicionais (não modernas), mas também na própria modernidade, ainda que experimentada de outras maneiras e combatida por forças culturais poderosas e antagônicas (e, portanto, com pretensões "religiosas", ao concorrerem com a religião pelo lugar de "fórmula" e fundamento da realidade nas representações da consciência moderna).

Ora, se a religião refere-se a um elemento que, mais que constitutivo, faz parte do cerne da condição humana, e não pode ser devidamente compreendida por uma abordagem científica, que implicaria em reducionismo, aceitamos também a abordagem fenomenológica da religião, que permita tanto a identificação dos elementos comuns às manifestações da religião, ou seja, nas religiões, como leve em conta a autocompreensão que religião tem de si mesma. Como ela se constitui numa relação assimétrica entre um polo cuja realidade é, digamos, inteligível e perceptível, o humano; e outro polo ocupado por algo que sequer podemos afirmar por meio do conhecimento (para manter a distinção kantiana), o divino. Uma fenomenologia da religião deve se valer da expressão religiosa na vida, nas formas como a humanidade exterioriza e interioriza o sagrado, o divino, o mistério, seja no nível individual-subjetivo ou comunal-coletivo, psíquico ou social, da intuição e do dogma, das representações no rito, no mito, na imagética em que representa a divindade.

No polo humano da relação com o sagrado encontramos uma expressão interna ou interior, subjetiva, quase incomunicável, de percepção do divino, que motiva os atos interiores correspondentes a esta experiência (como a adoração, a fé, etc), que ganha objetividade ou externalidade no mito, como uma estrutura ou sistema simbólico de representações do divino e sua relação com o mundo, e sua interpretação como teologia ou ideologia, e no rito, como um conjunto de ações simbólicas que medeiam a relação entre o homem e o divino, o que implica em regras de procedimento, comportamento, tabus, etc.

O fenômeno religioso é constituído, portanto, por elementos que formam uma unidade indissociável e complexa, que vai desde sua objetivação na forma do “sagrado”, à experiência do sagrado na instância pessoal e subjetiva; no plano cognitivo, na forma do mito como discurso religioso racionalizado no discurso teológico, até a ação orientada pelo saber do mito na forma de orientações, prescrições, e comportamentos, tanto quanto ao sagrado, quanto ao profano ou ordinário na vida, no rito.

***

O sagrado designa, então, o polo objetivo do fenômeno religioso, e caracteriza mais adequadamente o tipo de manifestação que nos interessa, a religião. Essa categoria nos permite maior precisão numa fenomenologia da religião porque não restringe esta experiência humana com aquilo que designamos de “divino” ou com Deus, uma vez que

algumas religiões, como o Budismo, não apresentam uma concepção de divindade compatível nem próxima das outras grandes religiões, estando mais aparentada, pelo esvaziamento ou rejeição do conceito de substância, do que o monoteísmo designaria de ateísmo. Da mesma maneira, há religiões que carecem do conceito de "mistério", como o confucionismo.

Entretanto, mesmo sobre o sagrado podemos lançar categorias interpretativas muito restritivas, que impedem a identificação de um espectro maior de fenômenos de natureza religiosa. Isso pode acontecer, por exemplo, ao tomarmos as formas familiares a nós da relação com o sagrado como o paradigma a partir do qual julgamos o que mais seja legitimamente religioso ou não. Ou ainda, estabelecer, como se quis na Antropologia evolucionista, com J. Frazer por exemplo, uma cronologia de desenvolvimentos religiosos ou de mentalidade religiosa em que os elementos mais novos são necessariamente mais sofisticados e "evoluídos" que os anteriores, numa escala que iria da religiosidade mágica primitiva, ou pré-lógica, à ciência e a consciência propriamente moderna. Entre esses dois pontos, encontraríamos todos os desenvolvimentos religiosos, como o animismo, o politeísmo, a monolatria, o henoteísmo, e as expressões do monoteísmo nas Grandes Religiões.

Esta perspectiva algo "hegeliana" da história do desenvolvimento da mentalidade religiosa e das religiões não faz justiça às diferentes expressões da dimensão religiosa, e nos impediria de perceber as especificidades de cada uma delas, o que termina por nos bloquear uma perspectiva mais adequada sobre nosso fenômeno.

Em *Mito e Religião na Grécia Antiga*, Jean-Pierre Vernant antes de nos apresentar sua proposta de abordagem da religião e religiosidade gregas, nos adverte do que considera um erro capital cometido por seus predecessores quanto ao assunto. A crítica de Vernant, como já antecipamos acima, é que é preciso deixar o parâmetro cristão ou monoteísta das grandes religiões como paradigma para a compreensão do fenômeno religioso, e perceber em que consiste a religiosidade grega antiga, para além das caracterizações como "crença primitiva" e práticas "mágico-religiosas", tentando compreender a especificidade de sua piedade e sua complexidade como sistema de relações entre o homem e o "além".

Para estudiosos do início do século XX, citados pelo autor, ou somente o culto na religião

grega antiga seria parte da dimensão religiosa, excluindo dela os mitos (Festugiére), ou somente os mistérios (orfismo) poderiam ser considerados como uma religião (Comparetti); todo o resto seria somente mito e rito que conservava as origens nas práticas mágicas. Festugiére consideraria, então, como próprio da religião somente as ações simbólicas na ritualística que regem as relações entre homem e divino, excluindo a dimensão cognitiva encerrada no mito, estabelecendo, inclusive, uma independência entre este e o rito, como uma ação destituída de conteúdo reflexivo, sem um sentido verbal, por assim dizer. Por outro lado, Comparetti elege, parece-nos, o "mistério" como categoria definidora da religião, como se somente a consciência do absoluto e sua percepção numa experiência do sujeito constituíssem a experiência religiosa; e que mito e rito fossem resíduos da mentalidade mágica relacionada a acionamentos mecânicos de forças naturais e não fizessem parte da relação com o sagrado.

A primeira concepção seria uma espécie de redução ritualista da religião, enquanto a segunda seria um tipo de "racionalismo", na medida em que dá relevância à consciência do absoluto sem uma expressão ou resposta objetiva do polo humano da relação com o sagrado na forma do mito e do rito. Vernant tentará demonstrar, e acreditamos que é bem sucedido, que há uma relação íntima entre rito e mito na religião grega antiga e arcaica, como que também nos mistérios abrigados nas Grécia Antiga, tanto mito quanto rito desempenham papéis de essencial importância.

De fato, o politeísmo grego não se enquadraria como uma religião se tomássemos como parâmetro a experiência cristã, uma vez que não seria resposta válida para aqueles que esperam a experiência religiosa numa comunidade de crentes, na vida coletiva, numa fé íntima. As três grandes características que marcam a religião grega e a distingue radicalmente da religião judaico-cristã são (i) o papel secundário do indivíduo e suas preocupações, (ii) a relação assimétrica de tipo irreconciliável entre homens e deuses, e (iii) a ausência do sentido de "revelação", que separe a ordem natural da sobrenatural.

A primeira implicação dessas diferenças, evidentemente, é que a "piedade" grega e sua relação com o sagrado e o divino se dará de forma diversa e exige de nós o esforço devido para compreendê-los. A segunda implicação é que o significado dos termos – como, por exemplo, sacrifício, piedade, justiça, pureza, etc – que usamos, são diversos no caso do politeísmo grego, o que pode conduzir a erros e relações espúrias. Essas diferenças e suas

consequências têm suas origens na concepção de divindade entre os gregos, da qual nos ocuparemos a seguir.

A noção de divindade grega é completamente diversa da nossa noção de unidade divina, de onipotência, onisciência e onipresença, infinidade e absoluto. O panteão grego é formado por uma miríade de divindades, que se limitam, são específicas em funções e domínios, e se completam. Na tradição judaico-cristã a questão das origens de forma alguma se aplica à divindade, que não tem origem, mas é eterna e antecede o mundo, sendo seu criador; no caso grego, os deuses nasceram do mundo e no mundo, não se diferenciam dele – ao contrário, são gerados, inclusive, por processos naturais de reprodução, seja por cissiparidade ou por cópula. A realidade divina, sagrada, termina por ser o próprio cosmo, uma vez que é o que antecede e dá vida aos próprios deuses. Por isso a religião grega poderia ser elencada entre as chamadas religiões cosmoteístas ou cosmovitalistas.

Entretanto, os deuses gregos não podem ser confundidos com as manifestações naturais. No caso da religião egípcia, por exemplo, Amon-Rá *é* o disco solar; no caso grego, os deuses são potências que estão para além da manifestação natural ligada a ela: a manifestação expressa a autoridade e soberania de um deus em determinado domínio, mas não é o deus. Portanto, segundo o exemplo do próprio Vernant, o raio não é Zeus, mas "é de Zeus", que também não é a abóboda celeste, mas esta é seu domínio. Contudo, isto é o suficiente para estabelecer que haja algo de divino no mundo e de mundano nos deuses: tudo na realidade perceptível (na natureza, nos astros, nas virtudes sociais, nas paixões, etc) pode se tornar objeto de culto como expressão do divino. Mas nada há para além do mundo, extramundano e transcendente, a que se possa dirigir a devoção. Falta à religião grega em sua vertente normativa a noção de transcendência: o mundo é fechado.

A consciência do divino como algo distinto da realidade humano-mundana só aparecerá na Grécia com a crítica realizada pela Filosofia, como veremos adiante, inspirada, possivelmente por certas ideias religiosas marginais, preocupadas com as questões da unidade, da eternidade e permanência em oposição ao múltiplo, corruptível, impermanente e imperfeito da realidade mundana. Até então, a localização cósmica do sagrado e do divino resultará que o homem grego não poderia separar o natural do sobrenatural e experimentava em experiências mundanas o mesmo sentimento do sagrado proporcionado pelo "comércio" com os deuses pelos ritos e sacrifícios.

Isso traduz-se no fato de que não há uma diferenciação do religioso como uma esfera distinta da vida ou da realidade, que ocupa espaço ao lado de outras tantas, como a política, a economia, a guerra, a vida doméstica e pública, com justificação e regulamentação própria. A religião, por causa do seu caráter "mundano", permeia e regula todas as esferas da vida: não há distinção entre sagrado e profano, entre privado e público, entre cívico e religioso, entre natural e sobrenatural; "tudo é penetrado de ponta a ponta pelo religioso". A ordem social está intimamente relacionada, ou em continuidade com a ordem cósmica, e está revestida ela também de caráter sagrado – romper com a ordem das coisas no âmbito social, dos costumes, é transgredir a ordem natural: mais do que culpa moral, põe em risco a existência ordenada do cosmo.

Se na relação com um deus transcendente, absoluto e incognoscível, há a necessidade de mediadores, ou seja, há que se apresentar na forma de uma revelação que justifique o culto e a devoção, no caso grego, a justificação do culto está no hábito, nas *nomoi* tão antigas quanto o próprio hábito que regula todas as dimensões da existência: considerar os deuses, adorá-los de uma determinada maneira é tão "natural" quanto as próprias práticas da vida; deixar de fazê-lo dessa forma é como deixar de agir como sempre se agiu, de esquecer-se de quem é, de ser, enfim, grego.

A religião grega não tratava, portanto, com a revelação da anormalidade da condição humana ou do mundo, nem oferecia um caminho de "religação" com a divindade e de salvação. Tratava-se justamente de manter determinada ordem de coisas, a ordem ancestral, justificada pelo próprio hábito: é assim que se é humano, e são essas práticas que garantem a continuidade da existência dos homens. Logo, o indivíduo não ocupa lugar central, nem suas preocupações pessoais (como a salvação) são o foco da religião grega. A adesão do indivíduo não é necessária, não precisa ser ganha; ela já é dada enquanto exerce as funções sociais que lhe são próprias em qualquer estágio da vida, nos papéis sociais, políticos, sexuais, etc.

Disso segue que a resposta pessoal em relação ao divino é a manutenção da ordem pela observância das práticas que garantem a permanência da existência. Para tanto, é preciso oferecer e entregar o que é devido às potências que regem determinados domínios para que tudo aí corra bem. Todavia, a relação com os deuses não é de pessoa para pessoa: os deuses não são pessoas, mas potências que devem ser cultuadas pela superioridade de seu estatuto

ontológico superior, por serem encarnações das virtudes telúricas: beleza, força, juventude, irrupção da vida.

Esta extensão da religião sobre a totalidade da vida tem expressão importantíssima na dimensão política na Grécia Antiga, chegando mesmo a se fundirem essas dimensões: a magistratura tinha status sagrado, e o sacerdócio, funções políticas. A cidade precisava de deuses cívicos, patronos, deuses que protegiam a cidade, e que deviam ser cultuados pelos cidadãos: na verdade, Vernant alega que um deus deveria ser feito "cidadão da pólis" para serem cultuados, ou seja, para serem feitos deuses de fato. As assembleias de cidadãos lidavam com questões sagradas, regulavam práticas que dizem respeito ao divino: o culto aos deuses se confundia com o culto à própria pólis, constituindo um "culto cívico". Tanto as práticas rituais como as narrativas míticas relembravam a fundação da cidade, a associação entre um deus patrono e um herói humano para sua formação, e isto era parte da função de reatualização do tempo mítico, que atualizava as forças originárias, garantindo sua presença e atuação eficaz: é a memória que faz permanecer.

Contudo, a consideração da religião grega em seus próprios estatutos, e não sob as considerações da religiosidade que nos é familiar não pode tirar de vistas que o culto cívico, por mais regulador e fundamental para a vida e a experiência sagrada na Grécia Antiga, não era homogêneo, simples e unívoco: em suas franjas havia práticas, inclusive, contrárias a seu espírito, como os cultos de mistério, o dionisismo e o orfismo. Nessas expressões marginais se manifestaram disposições psicológicas e sociais postas em segundo plano pela religião cívica, mas não menos importantes como vetores culturais influentes na formação da mentalidade do Mundo Antigo.

***

A religião cívica grega, como já foi dito, não possuía a noção de "anormalidade" ou de "queda", para usar um termo judaico-cristão. O divino estava contido na própria realidade humano-mundana, constituído pelo cosmo mesmo, que sustentava a existência tanto de homens como de deuses, sendo essas expressões da ordem. Uma consequência evidente dessa conformação é uma divinização do mundo e uma "mundanização" do divino, que borra as fronteiras entre sagrado e profano, entre natural e sobrenatural.

Não é que se trate da ausência dessas distinções no pensamento religioso grego arcaico e antigo, mas que o sagrado, dada a natureza divina do cosmo, impregne toda a realidade, dificultando a diferenciação ou marcação exagerada de algum aspecto social ou ritual, de alguma espacialidade ou objeto como "sagrado" em oposição ao ordinário de outros como "profanos"; muito menos a percepção de elementos geridos por uma mecânica natural sem a participação ou animação de forças sobrenaturais.

O culto, a adoração, o rito que medeia a relação com o sagrado na religião grega oficial não era caracterizado pela necessidade de "separação" ou santificação por dedicações ou práticas purificadoras que eliminassem ou diminuíssem uma condição "caída" ou pecaminosa causadora do afastamento entre homens e divindades. Primeiramente, porque a diferença entre deuses e homens é radicalmente ontológica, e os últimos devem adoração aos primeiros não para reconciliarem-se ou se aproximarem, mas pela mera posição hierárquica superior da divindade. Segundo, porque, a menos que o indivíduo tenha cometido algum crime de caráter social, ninguém estava impedido de exercer funções religiosas que são um direito próprio de sua posição e papel social.

Não havia, portanto, a constituição de uma casta sacerdotal como clero especializado, sacralizado pela separação das outras atividades mundanas para exercer o papel de mediador entre o homem e os deuses. Muito menos houve a formação de um cânon ou um saber religioso especificamente formulado como dogma e dominado por iniciados: não havia na religião grega tradicional um livro sagrado de onde de extraísse a verdade como revelação especial, tal como a Bíblia hebraica e cristã, ou o Corão. Da ausência da noção de queda, de dogma ou normatividade interpretativa, a religião grega desconhecia as categorias de "profeta" e de "messias": não houve exatamente um tipo profético que reivindicasse uma interpretação autoritativa que lhe permitisse a cesura e admoestação de seus contemporâneos[4], nem a espera de uma figura redentora.

Sobre o que, então, repousava e como se exprimiam as convicções religiosas dos gregos? Como não havia um credo, não haveria a adesão obrigatória a determinada interpretação ou

4 Possivelmente algo próximo ao profeta hebreu na Grécia tenha sido Hesíodo em sua reivindicação da justiça, da denúncia da opressão do pobre e do trabalhador pelos ricos e poderosos, e pela defesa do trabalho (τό ἔργον) como fonte de virtude (ἡ αρετή), coisa claramente oposta ao ideal de virtude heroica homérica, que prevalecerá como norma na cultura grega. Muito se tem discutido sobre se as similaridades entre o tom moralizante do texto hesiódico e das tradições sapienciais semíticas e proféticas hebreias (como o profesta Amós).

ponto de vista teológico que, de outra maneira, colocasse sob o risco de acusação de impiedade um eventual discordante. O discurso sobre o sagrado estava nos ritos e nas narrativas com variantes diversas, de cidade para cidade, de templo para templo, que suportavam várias interpretações, e constituíam um corpo de crenças compartilhadas em relação ao sagrado, fruto de consenso de opiniões seguras, ou seja, do hábito ancestral. Esse fundo de crenças compunha o *ethos* grego que, se desconsiderado, desconstituiria o "ser grego", como se esquecer da língua e dos costumes antigos. Percebe-se aqui, novamente, o estado de imersão de toda a realidade, pessoal e social, na aura religiosa – agir de modo grego é agir segundo a religião grega.

A transmissão dessas crenças de fundo se dava por duas formas, quanto à linguagem. Primeiro, os mitos, transmitidos oralmente no ambiente doméstico, era tornado natural na medida em que era apreendido ao mesmo tempo em que a criança era socializada, aprendia a falar e a comportar-se, compondo o quadro mental dos gregos. A segunda fonte de transmissão era a "voz dos poetas", cuja atividade literária preservou as narrativas dos heróis, dos deuses, dos mortos, das potências, e constituiu um arcabouço comum de toda a Hélade, transcendendo a especificidade de cada cidade. Os grandes poetas, ou as grandes tradições, como Homero e Hesíodo, funcionavam *quase* como cânones da tradição, compondo um quadro de referências sobre o divino.

De modo mais criterioso, as tradições homérica e hesiódica exerciam mais uma função de unificação helênica, dando um sentido de pertença a uma comunidade para além dos limites da pólis ou mesmo da língua, e mesmo da origem étnica, como uma fonte de valores civilizacionais, um *ethos heleno*, como já falamos; e este é o sentido de "cânon" aqui, muito distinto de "texto sagrado" - a não ser, é claro, que se considere o caráter auto idólatra da religião cívica da pólis, como sugere A. Toynbee[5]. Isto permitia um distanciamento das práticas religiosas, como é possível um distanciamento (estranhamento) da própria língua ou dos próprios hábitos, conferindo um ambiente propício à crítica, coisa da qual os gregos não se furtarão.

A última afirmação carece de esclarecimento. Como pode a religião grega ser tão enraizada na experiência mundana, ao ponto que deixar de vivê-la equivale a esquecer-se do comportamento e instituições sociais ou o próprio quadro de referências mentais da cultura

5 Ver A. J. Toynbee, *Helenismo*: história de uma civilização. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1960.

grega, também permitir um “estranhamento” e distanciamento que tornem a própria crítica um “caminho natural” para a inquirição do espírito heleno?

Justamente pela experiência do sagrado de maneira estendida e seu entranhamento na esfera pública, ou a vivência da política como parte dos ritos e reflexão religiosa, torna qualquer inquirição ou debate sobre problemas mundanos em problemas religiosos, em alguma medida. E uma vez que a práxis, a atividade da vida está sujeita a um sem número de problemas, conflitos, confrontos, aporias e injustiças, o homem grego que experimentasse uma situação existencial limítrofe que o colocasse numa posição de onde outra perspectiva apresentasse novos problemas, o estranhamento seria possível e uma nova interpretação dos mitos, das narrativas, poderia surgir e encontrar afinidade com outros indivíduos. A “intramundanidade” da religião grega seria a fonte mesmo dos movimentos de crítica a ela.

O repertório das narrativas mitológicas reunido e tratado por eruditos logo no século IV a.C., e reduzidos à forma escrita, deu fixidez ao relato e proveu os gregos de um inventário de seus mitos, suas variantes de cidade para cidade, desde as épocas em que deuses e heróis combatiam no mundo (e fundavam cidades), das formas primitivas até as mais elaboradas. O letramento da sociedade helena e a passagem da estrutura fundamentalmente oral da transmissão dos mitos para a forma escrita ampliou o caráter público de seu conteúdo permitindo uma abordagem secular de seu conteúdo, resguardada pela ausência da acusação de “heresia”: a consideração intelectual e exercício de interpretação do mito não implica em impiedade, uma vez que a prática do rito público continuava a ser observada e respeitada como parte necessária para a manutenção da pólis (o que vemos mesmo nos diálogos platônicos, onde frequentemente há a menção a festividades sacro-políticas em que se encontravam envolvidos os participantes, inclusive o próprio Sócrates, este inclusive resiste e recusa a acusação de impiedade, e pede que se cumpram os ritos próprios de seu funeral).

A tradição mitológica tornou-se o primeiro material, o discurso primevo sobre a realidade e seu fundamento, sobre o elemento divino que dá sustentação ao mundo, em um contexto social onde a ideia de religião como uma esfera distinta e “blindada” era desconhecida, lançando seu conteúdo no espaço público onde se tornava objeto de debate e múltiplas interpretações. O contato com essa forma tratada, elaborada, dos relatos míticos, portanto, proporcionará um certo estranhamento, ou hesitação, tanto em poetas como em filósofos e historiadores antigos, quanto à forma como os mitos tratam o divino, sobretudo quanto ao

escândalo provocado pela incompatibilidade entre o que se espera de sublime e perfeito na divindade e o comportamento dos deuses olímpicos. As reações foram diversas: alguns propuseram a exegese alegórica dos mitos, tentando encontrar em seu significado analógico uma verdade mais profunda e oculta cifrada na narrativa; outros criticaram o mito como fábula inverídica, que encaminhará terceiros ao distanciamento e rejeição da mitologia.

A tradição pré-socrática será definitivamente influenciada pelo mito, aplicando, contudo, uma linguagem “secularizada” e impessoal ao tratar das forças formadoras do cosmo, ainda que mantenham o caráter natural de sua constituição e diferenciação de seus elementos formativos – não é por acaso que sejam chamados “físicos”. A rejeição do mito, por outro lado, não pode ser confundida com o preconceito positivista ou cientificista novecentista, erro cometido por J. Burnet; mas numa percepção por determinados grupos marginais da inadequação da visão de mundo provida pela mitologia grega como resposta para seus anseios e preocupações, o que levará alguns à crítica e rejeição da religião grega cívica tradicional.

***

O núcleo comum, primitivo e universal, da experiência religiosa seria a experiência do “terror sagrado”, numinoso, como a experiência da evidência do sobrenatural, que os gregos denominavam *thambos*, ou temor reverencial. Contudo, além do temor reverencial, há o construto simbólico que paramenta o pensamento, formado pelo rito, o mito e os modos de representação do divino, constituindo linguagens específicas (verbal, gestual e imagética) que expressam em associação a relação com o sagrado.

Os estudiosos da religião grega, entretanto, até o início do século XX tendiam a ver a dimensão religiosa somente no culto e em suas raízes arcaicas (mágicas) na Grécia Antiga; e viam no mito uma “excrecência literária”, uma fabulação de poetas que não condizia com as crenças e preocupações do fiel envolvido nas práticas rituais e cultuais. Isso reflete tanto uma certa visão de religião desses pesquisadores, como já foi explicitado acima, e com o estado dos estudos antigos naquele momento, segundo Vernant.

Muito mais que alvo de considerações e interesse literário, o mito constitui-se como arcabouço ou “arquitetura conceitual”, cujas relações estruturam o mundo, seus

componentes e dizem o que e como ele é. Tanto é assim, que os poetas não são livres escritores ou redatores que podiam se lançar na tarefa de reescrever os mitos e as narrativas a seu bel prazer; antes, deveriam ser fiéis e atentos a uma certa estrutura, às relações, homologias, oposições, pares e sequências que compõe cada narrativa original, e destas entre si, que no conjunto formam um todo semântico que compõe o pensamento grego e sua tradição. O mito tem o papel de teorizar, ou seja, tem um papel didático ao formar um "saber" muito mais explícito que o rito; ou seja, o mito não é um resíduo do que se acreditava ser a verdadeira manifestação religiosa, o rito.

Ao contrário, o próprio rito também contém uma narrativa, uma certa ideia do divino, das relações entre natural e sobrenatural, mas sua decifração é mais sutil e menos evidente que o mito, ou não pode ser explicitada sem o auxílio deste, que expressa as concepções de modo verbal, mais claro que o gestual do rito. Inclusive, justamente por conta dessa característica "lógica" (de *logos*), que o saber estruturado nas narrativas mitológicas serão o primeiro material sobre o qual se debruçará a filosofia, ou os primeiros filósofos, transpondo-o em categorias "seculares", "racionais", mais abstratos e despersonalizados que o vocabulário "teo-mítico". Do mesmo modo simbólico opera a representação imagética do divino que em si encarna, seja na natureza do objeto representativo, seu acabamento, sua localização, sua estrutura, seu grau de parentesco com as formas humanas ou bestiais; tudo isso compõe um quadro de representação do sagrado, seu lugar, sua natureza, sua função.

Se o mito é fundamental para estruturar o pensamento, tendo uma função cognitiva, o rito encontra seu papel estruturante na ação, na regulação e prescrição do comportamento, sendo, enquanto tal, ligado à práxis e, portanto, à dimensão ética. O rito institucionaliza as relações constituindo uma linguagem de formalidades que identificam o caráter do ato que se realiza ou que ajuda a preparar. A complexidade ritual e sua sofisticação não é privilégio de sociedades desenvolvidas: Malinowski descreve ritos trobriandeses que fariam o ambiente cortesão dos "Luíses" parecer um ambiente absolutamente informal.

Mito, rito e imagem se articulam como uma rede simbólica, formando um conjunto mais ou menos unificado das concepções do sagrado em cada religião; e isto não é diferente no caso da religião grega arcaica e antiga, mesmo que neste caso a unidade seja mais fluida, frouxa, de modo que as relações e estruturação das amarrações e relações entre os elementos variem de acordo com o contexto e tradição que dela se apropria, permitindo várias "entradas"

diferentes para a interpretação daquela tradição comum. A religião grega permite “eixos múltiplos”, acessados a partir de perspectivas diferentes adotadas por diferentes grupos em situações distintas em que procuram “ativar” características diferentes das potências e dos deuses.

***

As mudanças econômicas, técnicas e o fim das perturbações migratórias entre o século XII e VIII (o *Völkerwanderung*), constituíram uma nova forma de estruturação da vida social, a pólis, e trouxe mudanças na função e na forma da religião na Grécia, passando a ter uma característica fortemente cívica: cada cidade tinha divindades políades, que deveriam proteger a cidade, seu território, protegê-la das ameaças externas (guerras) e internas (promover a integração e ordem política e hierárquica). Os deuses políades, associação entre uma divindade e uma cidade, introduzem uma inovação importante no novo contexto da pólis. Como divindade patrona da cidade, deixa de ser objeto do culto doméstico, alocada num nicho privado, para ser acolhida num templo público, pertencente a toda a cidade, e representado numa “estátua cultural antropomórfica”, geralmente magnífica.

O espaço público da cidade propriamente dita é lugar do culto do deus políade, e o território “rural” e a extensão de terras pertencentes à cidade é demarcado por um circuito de templos percorridos pelos habitantes em peregrinações e festas segundo o calendário sagrado e cívico. O culto cívico realiza a estreita ligação entre a cidade, os habitantes e o território por meio da veneração à divindade.

Por outro lado, nesse momento aconteceu também a estruturação daquele arcabouço mitológico comum a toda Hélade, numa literatura épica que transcende as especificidades de cada cidade, juntamente com a instituição de santuários comuns e dos jogos, que fortalecem essa noção de pertença pan-helênica. A tradição comum, entretanto, deve sofrer alterações ou adições de acordo com cada cidade, de acordo com suas necessidades e patronos. Geralmente esta especificidade é feita pela memória mitológica e no culto a um herói humano ou semideus que se associou a um deus para a fundação da cidade.

Paralelamente, entre os deuses imortais (*athanatoi*) e os homens mortais (*brótoi*), encontram-se os heróis. Enquanto aos deuses se destina o culto que os homens lhes devem pelo simples fato de serem potências superiores, relacionados com a ordem e aspectos do

cosmos, os heróis, que são mortais e, de fato, morreram, passaram a ser cultuados em antigas estruturas arquitetônicas, ruínas sobretudo de origem micênica (de uma época áurea anterior às desordens migratórias que culminaram com o domínio dórico e o eclipsamento da herança minoico-cretense), que colaboram na associação desses finados com um tempo distinto e distante, épico. Esses elementos são eleitos, mais ou menos ficcionalmente, como personagens escolhidos pelos deuses para a fundação da cidade, e o "culto" ou o cerimonial dedicado a eles torna-se parte do culto cívico, como rememoração dos antepassados, das raízes ancestrais da pólis, da parte humana envolvida na empresa divina de constituição dessa instituição sagrada.

Os heróis, entretanto, não são humanos elevados à categoria de deuses, nem quanto são fruto da união entre um deus e um mortal, constituindo um semideus. A estes há somente a atribuição de características sobre-humanas, como força ou fúria, beleza ou perícia excepcionais, que merecem veneração; e um lugar bem-aventurado no pós morte, ao invés das sombras anônimas do Hades. O túmulo de um herói pode conferir virtudes à cidade em que está localizado, que pode invocá-lo ou reclamá-lo como seu fundador e patrono; mas nem mesmo no caso de ser semideus pode ser equiparado a um deles. Mesmo na Grécia arcaica, diz Vernant, a instituição e investidura do título de herói era coisa rara, exclusiva, restrita a fundadores de cidades, de colônias, ou a casos de proezas extraordinárias e envolvidas por uma aura numinosa.

Na medida em que a divindade está situada numa realidade sobre-humana intransponível, o herói ocupa uma posição intermediária, revestida de sagrado pelo culto e pela memória mítica, mas também humana por compartilhar o destino com todos os outros mortais; e exercem a função de exemplo de cidadania como herói civilizador, que estabelece um enclave propriamente humano, entre natureza e a morada dos deuses, a cidade.

***

Os sacrifícios, dentro da ordem do rito, estabelecem as formas e a finalidade do contato entre homens e o divino em suas diferentes manifestações e atribuições. Quanto ao espaço, na Grécia Antiga, o sacrifício não se dá no templo, na morada do deus, agora local público e não o altar doméstico, mas no altar externo, a céu aberto. No caso dos deuses olímpicos, o rito realiza a aproximação e contato propriamente dito, onde o sacrifício reúne deus e fiel

pela vítima sacrificial compartilhada, parte queimada e elevada aos céus, parte cozida ou assada e consumida pelos participantes (sacerdote, ofertante e comunidade, se for o caso).

Quanto aos deuses *ctônicos* relacionados com as profundezas subterrâneas, o que se espera é apaziguamento e a manutenção da distância, logo, a vítima sacrificial é totalmente consumida, sem participação para ofertante e oficiante, e o sangue, vertido na terra para que chegue às moradas abismais. Outra modalidade de sacrifício é o *ápyra*, ou "não queimado", constituído por oblações vegetais, água, mel, leite, etc. Para os sectários e os praticantes de variantes marginais ao culto cívico, como o orfismo e o pitagorismo, esta modalidade sacrificial será preferencial por sua natureza "racional" , em oposição à característica cruenta do sacrifício vitimizado.

O rito sacrificial no culto cívico tem importância central na medida em que explicita a continuidade entre natural e sobrenatural. O sacrifício não é somente uma oferenda aos deuses, é também uma festa, é conduzido como ato voluntário, mesmo da vítima, e tem sua violência minorada ou esfumaçada pelo clima "jubiloso". Tem também uma função alimentar, doméstica, comunal: também alimenta os homens, a família, a comunidade; faz-se como banquete, e a comensalidade tem papel decisivo na civilidade, no estreitamento dos laços, na manutenção da vida, da fartura, da saúde. O religioso imiscui-se no social, realiza-se como ato "intramundano". Sua operação não se dá num domínio distinto, separado, sagrado em oposição a profano, mas está ligado a todo e qualquer evento público, seja a guerra, a paz, os atos políticos, a semeadura, a colheita, o casamento, o nascimento, a morte… Sua realização não exige a busca da purificação, não denuncia um estado maculado, seja do ofertante, seja do oficiante: eles já a possuem, salvo terem cometido algum ato que a macule.

Por outro lado, a separação entre deuses e homens no sacrifício aparece, como é próprio do rito, de modo sutil: apesar de dividirem a vítima, cambem-lhes partes distintas; muito menos a vítima representa o deus do qual participariam os fieis ao ingeri-la. Para explicitar o caráter dessa diferença que implica em distância mesmo no ato de aproximação, Vernant identifica no mito de Prometeu a origem dessa separação entre deuses e homens. Ao separar as porções destinadas a cada uma das partes, o titã destinou ossos e gorduras aos primeiros, e as carnes aos segundos. Com isto selou o destino dos homens: deverão comer, e sentirão fome insaciável, trabalharão e sofrerão, e finalmente perecerão; ao contrário dos deuses que

eternamente se contentarão com a fumaça, com os odores, sem necessidade de consumir carne.

Os homens são destinados, por Zeus, por causa da artimanha de Prometeu, que pretendia salvar aos homens a melhor parte dos sacrifícios, ao fado dos animais, na medida que lhes negou também o fogo divino. Prometeu, ao roubar uma semente, uma centelha do fogo celeste, dará aos homens um fogo derivado, técnico, que, como tal, também é imperfeito e exige consumo de combustível, ser alimentado, para manter-se. Com ele os homens poderão cozer as carnes, poderão constituir a civilização que os colocará acima dos animais, não comendo mais a carne crua, mas abaixo dos deuses, com os quais não mais têm comunhão. Nos sacrifícios, este mito é encenado ritualmente, e a separação das partes sacrificiais são a lembrança da separação intransponível entre deuses e homens, manifestada inteligivelmente no mito.

No rito sacrificial está bem estabelecida essa tricotomia, esta distância entre deuses, homens e animais. O homem civilizado deve permanecer distinto de tudo o que ele não é: nem deus imortal bem-aventurado, nem animal selvagem, mas aquele que se serve do fogo roubado dos deuses para cozinhar e da agricultura para alimentar-se; e do acasalamento regulado por normas sociais, a família, para procriar-se[6]. Há uma dimensão teológica muito forte em prol da ordem e da hierarquia cósmica e social representada tanto no mito como no rito sacrificial.

E serve ele também para as práticas transgressoras, como base da inversão, seja pelos pitagóricos e orfistas que intentarão a purificação do homem pelo vegetarianismo que recusa a crueldade do sacrifício animal; seja pelas práticas bacantes que se lançarão contra uma vítima animal, retalhada e consumida crua, numa atitude selvagem. A religião cívica, formal, manterá, contudo, este estatuto de ordem e separação relembrado e ensinado no sacrifício, amparado pela linguagem simbólica altamente significativa do rito (gestual) e do mito (verbal).

***

6 Não por acaso, no clássico *A Cidade Antiga*, Fustel de Coulanges descreve com detalhes a importância do “fogo sagrado” no culto doméstico na Antiguidade.

O universo religioso grego não era formado, no entanto, somente pelo culto cívico e a lógica do sacrifício, muito menos inteiramente resignado quanto à separação do divino. Havia práticas que buscavam a superação da distância dos deuses e sua aproximação, bem como a purificação da alma humana, a busca de uma vida bem-aventurada no pós morte ou mesmo a imortalidade, bem como a liberação da "parte divina" que permanecia no homem. Este aspecto da vida religiosa engloba o que denominamos "misticismo", e é distinta da religião cívica por seu caráter misterioso e secreto, sectário e marginal.

Vernant situa três grandes correntes do misticismo grego. Primeiro, os "mistérios", o mais conhecido deles, os de Elêusis, reconhecidos pelo Estado e realizados ritualmente sob sua tutela, contudo marginais por seu caráter sectário, iniciático, e por ter em suas fileiras indivíduos motivados não por preocupações ou responsabilidades sociais, mas por aspirações e inquietações pessoais.

O segundo, o dionisismo, ou culto ao deus Dionísio, que estava, entretanto, integrado na religião cívica e no calendário das cidades. Todavia, o culto dionisíaco envolvia a prática do transe coletivo, da manifestação da divindade na possessão ou *mania*, a loucura divina, constituindo uma experiência sobrenatural de suspensão da normalidade, o que é estranho ao espírito "mundano" da religião grega.

Terceiro, o orfismo, que deveria ser compreendido como uma doutrina que congregava adeptos iniciados em saberes sobre os deuses, o cosmo e os homens, suas origens e o segredo de suas relações, com textos atribuídos a Orfeu e Museu, pregando e praticando uma forma de vida contrária às normas, voltada para a purificação, a cura e o vegetarianismo; e preocupada fundamentalmente com o destino da alma após a morte – coisas muito diversas das preocupações de um "grego médio".

Os mistérios de Elêusis estavam em continuidade com o culto cívico padrão, compondo um adendo complementar aos anseios que não podia suprir em alguns indivíduos. Mas a resposta específica dos mistérios não formavam uma doutrina mística secreta, nem seus adeptos estavam ocultos no anonimato ou discrição quanto à sua adesão: os ritos de iniciação, ou parte deles, eram feitos à luz do dia, presididos por figuras eminentes da cidade e com a participação de importantes famílias ligadas às deusas Deméter e Perséfone, divindades patronas dos mistérios.

O iniciado era, na verdade, submetido a ritos que faziam-no experimentar o drama do rapto de Perséfone por Hades, sua descida ao mundo infernal e sua sobrevivência e retorno. Ao fazê-lo, o iniciado garantia tão somente que depois da morte, ao descer ao mundo dos mortos, como Perséfone, permaneceria numa "vida" com prazeres tal como na terra, era um "eleito" dada sua relação especial com as duas deusas que "venceram" o Hades. Ademais, as relações, atividades, status, a vida em geral do iniciado permaneceria a mesma na cidade, a não ser pelo fato de nutrir uma esperança especial quanto ao além.

O culto dionisíaco não era, por sua vez, uma extensão do culto cívico, como os mistérios de Elêusis. Antes, era um transbordamento, uma transgressão "institucionalizada". Dionísio era reconhecido como um dos olímpicos, e suas festas eram celebradas pelo calendário oficial da cidade, que fazia dele seu deus também. O fato é que o dionisismo envolvia práticas de excesso, de excentricidade, de ruptura com as distinções que o culto cívico resguardava tão bem. Dionísio como um deus que transgride a separação entre homem e divindade, possuía seus cultores, compartilhava com eles sua divindade, e participava de sua humanidade, ao mesmo tempo que a *mania* atirava-os também na selvageria e na comunhão com as feras. A separação hierárquica entre deuses, homens e feras era completamente ofendida pelo dionisismo.

A cidade aceitava Dionísio, mantinha os colégios de mulheres destinadas a seu culto, incluía suas festividades no calendário oficial a fim de "controlá-lo", de possibilitar a domesticação da experiência do "sagrado selvagem", para usarmos o termo de Roger Bastide. O culto dionisíaco, em suas variadas expressões, seria uma tentativa de assimilar, como diz Vernant, o Outro, a diferença em relação ao modelo ordenado e hierarquizado que a pólis refletia da estrutura divina e cósmica. Contudo, o dionisismo não constituiu uma doutrina, não prometia uma vida bem-aventurada ou a sobrevivência da alma após a morte, muito menos imortalidade por meio de separações do mundo. Dionísio era, e isto bastava, a forma de assimilação da estranheza e da excentricidade.

No orfismo temos uma distinção clara em relação tanto aos mistérios como ao dinisismo, como da religião civil, a começar pela existência de uma doutrina secreta reunida em textos sagrados, como por uma resistência e oposição claras ao modo de vida da pólis, e pela preocupação expressa com uma salvação e a sobrevivência da alma diante da constatação de

“anormalidade” na condição humana de sofrimento e miséria. A heterodoxia da doutrina órfica está expressa em sua oposição à cosmogonia hesiódica, que descreve o universo originário de um estado de caos e desordem passando à ordem; no orfismo, passou-se da unidade primordial à diferenciação do ser em múltiplas expressões, ou seja, num processo de desagregação e diferenciação que deve ser redimido pela reunificação e retorno à simplicidade da unidade.

Outro ponto central, que deriva dessa cosmogonia e soteriologia, é a recusa ao culto cívico sacrificial, que para os orfistas representa a destruição da unidade do corpo do deus e o distanciamento entre os homens e a divindade. Por isso a ênfase na disciplina vegetariana, que recusa a crueldade do sacrifício e seu assassinato representado. O orfismo é fundamentalmente estranho aos hábitos da cidade, considerados nessa concepção radical, recusando suas regras e valores, procurando uma via de salvação dos indivíduos do destino ordinário da morte. De modo geral, no entanto, o orfismo não fez o mundo grego conhecer plenamente a figura do “renunciante”, nem a doutrina da “fuga do mundo” constituiu-se como uma força no mundo das cidades helenas.

Não obstante, o orfismo causou impacto no nível popular ao manter no imaginário as figuras dos mestres órficos, sacerdotes ambulantes, semimíticos, com poderes de cura, de controle sobre poderes naturais, e de êxtase. Quanto ao êxtase, era uma característica importante do orfismo, já que os sacerdotes órficos, como “xamãs”, podiam libertar a alma do corpo, viajando por realidades superiores e próprias da alma. Mas foi a filosofia, segundo Vernant, que consolidou a questão da sobrevivência da alma e pavimentou o caminho para uma noção de salvação na interpretação socrático-platônica do mote délfico “conhece-te a ti mesmo”, que de alerta contra a *hybris* de tentar tornar-se como os deuses, passou a ser “mandamento” para que “o homem conheça o deus que há dentro dele, tornando-se semelhante a ele”.

***

Gostaríamos de considerar nesse exercício, ainda, que o mito não é meramente uma forma ou etapa primitiva do fenômeno religioso, como algo que anteceda a mentalidade teológica, lógica ou científica. Não há entre mito e ciência uma relação de continuidade de sofisticação ou complexidade: são formas de racionalidade distintas, relacionadas com âmbitos diferentes

da experiência humana. Toda vez que mesmo a mentalidade moderna tiver que se aproximar e tratar com a questão do fundamento da realidade, da existência, da totalidade da vida, de seu sentido, erigirá alguma forma de mito, um discurso que trate das origens insondáveis, que atualize um tempo impossível de ser cientificamente alcançado ou recuperado, mas que nem por isso arrefece o desejo humano de escutar sobre o princípio, sobre as contradições e tensões primordiais, sobre a condição humana.

Muito menos é o mito uma fábula para mentalidades inocentes e infantis, crédulas e destituídas de juízo e discernimento. Tampouco é uma rotina de auto engano, nem trata-se de um véu que obscureça a realidade no lugar da crítica "racional". O mito é parte expressiva da abertura humana para a transcendência, para o Absoluto, onde a razão lógico-matemática, muto menos a racionalidade instrumental, pode ajudar a traduzir a experiência; o mito diz sobre a irredutibilidade do humano, que apesar de finito, tem profundezas insondáveis – não por acaso, mesmo um dos mestres da suspeita, Freud, tenha feito uso da linguagem e imagens míticas para compreender as estruturas do inconsciente. O mito é potente para denunciar os enraizamentos abismais das categorias advindas da religião na cognição humana, na composição de nossos quadros conceituais, de nossa visão de mundo. Levá-lo a sério, considerar os dados que nos fornece sobre nossa autocompreensão, deixar com que se manifeste sem lançar sobre ele nossos preconceitos e taxonomias, pode não ser útil para confirmar a realidade das coisas sobre as quais faz afirmações, mas nos diz muito sobre nós mesmos, sobre o homem numa de suas dimensões mais fundamentais.

***